44e ANNEE (5e SÉRIE) N° 32 11 AOUT 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Nous avons lu avec intérêt votre réponse (*Ami* du 3 mars, p. 137 et suiv.) sur les droits des confréries. Les décisions que vous donnez établissent : qu'il faut une élection de sépulture ; que le choix de sépulture doit être libre, révocable, et personnellement consenti.

Mais vous ne dites pas ce qu'il faut pour que cette élection de sépulture soit régulière.

Aussi vous feriez grand plaisir aux intéressés, si vous vouliez bien résoudre les questions suivantes :

1° Y a-t-il élection régulière de sépulture, si *a)* les statuts portent que l'on pourra être enterré à la cathédrale ? et *b)* si, chaque année, on porte à l'évêché la liste des confrères, et à cette fin qu'ils puissent jouir de la permission d'être enterrés à la cathédrale ?

a) Le choix est un acte de volonté, mais *omissis juris solemnitatibus ;*

b) *Nec requiri numerum testium, nec scripturam* (Sebastianelli, 2e édit., p. 301) ;

c) *Quolibet legitimo modo probare licet* (Code, can. 1226).

2° L'Evêque peut-il autoriser que les membres d'une confrérie soient enterrés gratuitement ?

a) A cause des services rendus par la confrérie (donc rétribution) ;

b) C'est à lui à fixer les tarifs funéraires (can. 1234).

3° Un curé qui donne l'autorisation de célébrer les obsèques en dehors de sa paroisse peut-il exiger tous les émoluments des obsèques, ou doit-il se contenter de garder la *quarta* ou *portio parœcialis ?*

R. — En effet, nous n'avons pas déterminé le mode régulier d'une élection de sépulture en général, car nous n'avons répondu qu'aux questions posées. Voici ces règles.

Comme vous l'exposez très bien d'après Sebastianelli, le choix de la sépulture est un acte de la volonté, *electio*. Le droit ne requiert aucune solennité, ni un nombre fixé de témoins, ni même une écriture, et le can. 1226 § 1 stipule que toute preuve est admise pour établir la réalité du choix de sépulture. Mais c'est dire en même temps que la preuve doit être fournie.

Donc, il faut une manifestation de la volonté, mais admise par le droit. Ainsi, comme il ne suffit pas, suivant ce que nous avons dit, que les statuts déclarent que les membres d'une confrérie seront ensevelis dans l'église cathédrale, ou l'église de la confrérie, le confrère qui aura purement et simplement accepté ces statuts ne pourra pas être censé avoir suffisamment manifesté sa volonté d'être enseveli ailleurs que dans son église paroissiale. La volonté du choix de sépulture ne sera pas, dans le cas, manifestée de façon suffisamment juridique.

Donc, toute manifestation de la volonté suffira, pourvu qu'elle soit : 1° sincère, et non donnée par manière de boutade et en se jouant ; 2° admise par le droit. Elle ne saurait être de celles que le droit réprouve ou n'admet pas.

Il est bien évident que la meilleure façon de faire élection de sépulture, sera de la faire par écrit. Ce n'est pas nécessaire, mais cela évitera toutes les contestations, et c'est d'importance.

Il sera parfois prudent de ne pas se contenter de consigner cette expression écrite de sa volonté dans son testament. Le testament, pour une raison ou pour une autre, pourrait très bien n'être ouvert qu'après la sépulture (un tel cas nous a été proposé naguère ; on le verra bientôt). Un écrit spécial, remis ouvert, par exemple à une personne de la famille, ou à un ami, ou à son confesseur, ou à une personne sûre en général, est préférable. L'écrit peut être mis sans inconvénients sous une enveloppe cachetée, avec la mention que le pli devra être ouvert par son détenteur et communiqué à qui de droit, dès la mort de celui qui l'aura remis. Mais dans ce cas il peut y avoir des inconvénients encore à craindre, absence, oubli du détenteur, etc.

Ce qui est nécessaire, c'est la preuve de la réalité de l'élection. Cela ressort des explications que nous avons données précédemment. Le droit du curé de faire les funérailles de ses paroissiens est formel et strict. Tout droit contraire doit se prouver rigoureusement, c'est-à-dire qu'il doit y avoir une preuve réelle et certaine. Il n'est pas nécessaire ici, étant donnés les termes du can. 1226 § 1, qu'il y ait la preuve judiciaire, faite devant le juge et acceptée par lui. Tous les moyens de preuve sont admis.

On recevra la preuve *par la notoriété*. Si au su de tous, dans la paroisse, tel fidèle a déclaré ouvertement, publiquement, souvent, à qui voulait l'entendre, qu'il voulait être enterré non dans sa paroisse, mais à St-Callixte ; et si deux ou trois fidèles, dignes de foi, sans être contredits par qui que ce soit, attestent cette notoriété, la preuve est suffisante, et l'église de St-Callixte devra faire les funérailles, sans que le curé de la paroisse puisse s'y opposer.

On recevra la preuve *par témoins.* Si deux témoins dignes de foi affirment que le fidèle a nettement manifesté devant eux sa volonté d'être enterré par St-Callixte, la preuve sera suffisante. Il ne sera pas nécessaire que les deux témoins aient été pris et constitués *en corps*, par le défunt. Il suffira que chacun témoigne d'une volonté à eux manifestée privément. S'il n'y a qu'un témoin, et si ce témoin ne peut être suspect, s'il est absolument digne de foi, que rien ne puisse le faire soupçonner de fraude ou de parti pris, la preuve sera admise. Les auteurs ont communément admis que la parole du confesseur suffit à faire la preuve nécessaire et adéquate.

Les termes dont nous venons de caractériser cette preuve par témoins reproduisent presque (avec l'adjonction du témoin irrécusable unique, qui nous paraît dans les analogies du droit actuel) le langage de Benoît XIII, dans sa constitution *Pretiosus* du 25 mai 1727, § 45, où ce pape, qui avait appartenu à l'Ordre de Saint-Dominique, accorde à l'Ordre des Frères-Prêcheurs le droit de profiter pour leurs églises des élections de sépulture, et décrit comment on pourra faire la preuve de la réalité de ces élections.

La façon de prouver n'était du reste pas nouvelle, la S. C. du Concile l'avait déjà indiquée, notamment dans une décision de 1666 citée par des auteurs, et depuis elle y est revenue plusieurs fois.

Tels sont les principes qui découlent tant de divers documents du droit antérieur que des termes présents du Code.

Il est facile de résoudre d'après eux la première question qui nous est posée, en faisant aussi appel à ce que nous avons établi dans notre précédente réponse du 3 mars.

Ad I. *a)* Si les Statuts portent que le confrère défunt *pourra* être enseveli à la cathédrale, la question ne se posé même pas. Cela ne marque *en rien* une élection de sépulture. Il s'agit uniquement de la possibilité de faire cette élection. C'est d'ailleurs, et évidemment, une stipulation parfaitement inutile, étant donné que l'église cathédrale, en dehors de tout Statut, a le droit de recueillir l'élection de sépulture faite par tout fidèle. Elle a le *jus sepulcri,* et on peut faire élection de sépulture dans toute église ayant ce droit.

Si les Statuts portent que le confrère défunt *devra* être enseveli à la cathédrale, ou *sera* enseveli à la cathédrale, nous avons déjà répondu à la question, le 3 mars. Il n'y a pas là l'élection de sépulture personnelle et régulière, la manifestation de la volonté du confrère, il n'y a pas d'élection de sépulture du tout. Sauf indult apostolique, nonobstant les Statuts, les funérailles doivent avoir lieu dans l'église paroissiale.

b) Si, chaque année, le nom des confrères est porté à l'évêché, à seule fin que les confrères puissent jouir du droit de sépulture à la cathédrale, il n'y a pas là non plus, et c'est bien évident, élection de sépulture : rien ne peut remplacer la déclaration, personnelle, libre et individuelle de la volonté de chaque confrère, d'être enterré à telle église.

Par ailleurs, le geste est inutile en tous points. L'église cathédrale a le *jus sepulcri.* Donc, tout fidèle, même non confrère, peut faire élection de sépulture dans l'église cathédrale. Il n'est donc pas nécessaire, pour que les confrères, comme tous les autres fidèles, puissent jouir de ce droit, que l'on porte leurs noms, tous les ans, à l'évêché.

S'il s'agissait d'une autre église que la cathédrale ou une église paroissiale, ou de religieux, d'une simple église ou d'un oratoire de confrérie, qui n'aurait pas le *jus sepulcri,* le port de la liste serait encore un acte bien extraordinaire. Il suffirait que l'Ordinaire, une fois pour toutes, selon le droit, accordât à cette église le *jus sepulcri* pour les membres de la confrérie. Après quoi, tous les confrères pourraient faire l'élection de sépulture dans cette église de la confrérie ; mais il faudrait qu'ils la fassent réellement pour que leur église paroissiale propre fût dépossédée de son droit strict et exclusif de faire leurs funérailles.

Tout cela ressortait clairement de notre précédente réponse du 3 mars. Nous ne répondons en détail que parce qu'une nouvelle question nous a été posée sur la régularité de l'élection de la sépulture et à cette occasion. Notre réponse du 3 mars montrait bien qu'il n'y a, dans les procédés qu'on nous cite, aucune réalité d'élection de sépulture.

Si l'acceptation des Statuts déclarant que les confrères *doivent* être enterrés dans l'église de la confrérie ne suffit pas (comme nous l'avons établi, déclarations et jurisprudence à l'appui), s'il faut une élection personnelle et régulière de sépulture, les divers actes *d'autrui,* dont on nous parle, ne peuvent être *d'aucune conséquence et valeur.*

Ad II. *Autoriser* oui. *Exiger,* non.

L'Ordinaire peut accorder une rétribution. Il peut reconnaître pécuniairement des services, soit individuels, soit collectifs des personnes morales, mais *de son argent propre,* ou de l'argent dont il a la disposition comme administrateur des biens ecclésiastiques, et pourvu, dans ce dernier cas, que la rétribution soit modique (can. 1535); mais pas avec *l'argent des autres,* même le casuel des prêtres du diocèse, qui, une fois perçu *légitimement,* ne lui appartient pas plus que l'argent du trésor de l'empereur de l'Annam : ce sont des biens appartenant légitimement et en propre à des particuliers.

L'Ordinaire peut fixer les taxes funéraires, can. 1234, mais il ne peut pas fixer qu'elles se monteront à zéro en chiffres, et une fois fixées, elles deviennent des droits acquis par des individus contre lesquels droits acquis il ne peut plus rien.

Par ailleurs, un curé pourra toujours faire les funérailles de tel de ses paroissiens sans accepter le paiement des droits ou taxes lui revenant en

propre. Il pourra exercer, par mode de rétribution, une diminution sur les droits revenant à son bénéfice curial, en vertu du même canon 1535 déjà cité, et dans ses limites. L'Ordinaire peut assurément autoriser de façon générale ou faire entrer dans le sujet de ses exhortations, ce que chacun peut faire en particulier.

Quant à exiger, porter une ordonnance par manière de statut, nous venons de montrer que la question est toute différente.

L'Ordinaire pourra donc accorder la remise de tout ce qui doit revenir à la fabrique d'une église, par application du can. 1535, ou d'un principe analogue, puisqu'il est administrateur des biens de son diocèse, mais non pas toucher à ce qui doit revenir en justes honoraires à des particuliers, sacristain, enfants de chœur, curé, prêtres ayant part à la fonction. Outre la question de justice, il y aurait là une façon de procéder qui ne cadrerait pas avec le can. 1524 demandant le juste salaire pour tous ceux que l'Eglise emploie.

Sans doute il y a des cas précisés par le droit où la gratuité peut être imposée par des supérieurs ecclésiastiques. C'est ainsi que l'Ordinaire, ou simplement le juge, pourra exiger que l'avocat fasse son office gratuitement pour son client pauvre (can. 1916, § 1); que l'Ordinaire ou le juge peuvent accorder la gratuité d'un jugement (can. 1914 sq.), et dans ce cas, juges, défenseur du lien, notaire, etc., tous officiaux du tribunal, ne pourront rien réclamer des plaideurs. Mais ce sont des cas bien différents. Si l'avocat peut exercer sa fonction, c'est en vertu, soit de l'approbation, dans le cas, de l'Ordinaire, soit de son inscription autorisée par l'Ordinaire dans la liste officielle des avocats (can. 1658, § 2). Les officiaux du tribunal diocésain ne subsistent que par l'effet de la volonté et de la nomination de l'évêque (cf. can. 1572 sq.). D'ailleurs la possibilité de l'imposition de cette gratuité est nettement exprimée par les textes du droit.

Pour le curé et la question des funérailles, le cas est tout autre. L'Ordinaire peut fixer la taxe, il veillera à ce que personne n'exige une taxe supérieure, et c'est tout. Rien ne lui donne le droit de la supprimer, soit en général soit en des cas particuliers, sauf pour les pauvres (can. 1235, § 2). La mention de ce cas précisé signale l'absence de stipulation pour les autres cas.

Ad III. Le curé peut exiger les émoluments des parties des funérailles qu'il fait réellement lui-même, par lui-même personnellement ou personne déléguée : levée du corps et conduite à la cathédrale, église de la confrérie, et la *quarta* pour le reste.

Ajoutons à ce qui a été déjà dit sur ce point, que si, l'élection de la sépulture légalement faite, le curé refusait de faire la levée du corps et la conduite de la confrérie, ou, sans avoir refusé, à l'heure fixée ne se rendait pas pour procéder à ces fonctions liturgiques, le clergé de l'église des *funera*, de l'église de la confrérie, pourrait y procéder sans avoir à redouter aucun recours du curé. Le curé, dans ce cas, ne pourrait exiger que la *quarta* portant sur les parties des funérailles qu'il n'avait pas à présider. N'ayant pas accompli la levée du corps et la conduite à l'église de la confrérie, non seulement il n'a pas pris son droit, mais il a manqué à son devoir (can. 1230). Ainsi en ont décidé des résolutions de SS. CC., et des constitutions de Papes. Il a été parfois marqué dans divers de ces documents que si le curé se faisait attendre un quart d'heure, le clergé de l'*ecclesia tumulans* pouvait procéder à la levée du corps.

Le curé ne peut exiger *tous les émoluments.* Une seule chose est due à son titre curial quand son office n'est pas exercé : la *quarta.*

Tous les émoluments ne seraient dus que dans le cas où les funérailles auraient été indûment faites, contrairement à la loi, et alors cette restitution n'est pas seulement application des principes de la justice, mais elle a aussi une *ratio pœnæ* pour la faute commise. Nous avons eu l'occasion de dire que, dans ce cas de faute et d'usurpation, seule la restitution de tous les émoluments est ordonnée ; l'exhumation du cadavre et sa restitution à l'église ayant droit de sépulture n'a plus de place dans le droit actuel.

Q. — Depuis longtemps je voulais demander une explication à l'*Ami*. L'article du 24 février, sur la mort apparente ou relative, m'en fournit une occasion nouvelle, dont je profite, en élargissant un peu ma question.

I. — Pratiquement, je ne vois pas de difficulté à administrer l'Extrême-Onction dans les cas prévus, sauf à prendre les précautions indiquées, pour répondre aux objections.

L'Extrême-Onction a sa raison d'être en elle-même, étant un sacrement complet qui, pour sa validité et son efficacité, n'exige que les dispositions intérieures du malade, qu'elles soient ou non manifestées.

Dans le second cas, l'administration conditionnelle sauvegarde la dignité du sacrement.

Cependant, même lorsque ces dispositions existent, au moins virtuellement, en vertu de sentiments chrétiens antérieurs non désavoués, ne faut-il pas, pour que le sacrement produise ses fruits, que le sujet ait *quelque conscience* qu'il le reçoit ?

Et si on peut facilement admettre cet état conscient, lorsque le malade a seulement perdu connaissance, parce que la sensation des onctions peut l'en avertir, y a-t-il lieu de croire qu'il existe dans les cas de mort apparente ou relative ?

II. — Quant à l'absolution, il m'est arrivé, en maintes circonstances, de la donner sous condition ; mais je vous avoue (et vous voudrez bien m'excuser si ceci témoigne d'une trop grande ignorance) que je n'arrive pas à m'expliquer son utilité en dehors d'une *confession au moins partielle.*

L'absolution fait partie essentielle du sacrement de Pénitence, mais partie seulement, sans laquelle l'aveu des fautes n'a plus sa raison d'être. Mais, d'autre part, pour qu'elle ait elle-même sa raison d'être, il me semble nécessaire qu'elle puisse être appliquée à un objet déterminé. En d'autres termes, il me semble qu'on ne peut absoudre que des péchés soumis au pouvoir des clés par un aveu quelque incomplet qu'il puisse être, soit par paroles, soit par signes.

Dès lors, si cet aveu est inexistant, je me demande ce que signifie l'absolution même conditionnelle, puis-

que, semble-t-il, la condition ne peut porter que sur les dispositions qui rendent le sujet *capax*.

Et voilà pourquoi il me paraîtrait préférable, quand on se trouve en présence d'un malade qui ne peut plus faire le moindre aveu, de chercher à exciter en lui de bons sentiments, en lui parlant s'il entend, sinon ou en même temps en lui faisant baiser le crucifix, par exemple, ou en lui faisant faire des signes de croix si son bras est encore assez souple.

Veuillez être indulgent, si je me trompe.

R. — Ad I. Votre première question revient à ceci : Toutes les autres conditions requises pour la réception *valide* d'un sacrement, et dans l'espèce, du sacrement d'extrême-onction, se trouvant vérifiées dans le sujet, la réception *fructueuse* exige-t-elle une conscience *actuelle* de l'administration du sacrement, dans l'âme du sujet qui le reçoit ?

Pour répondre à cette première question, nous ne saurions mieux faire que de transcrire une page de théologie sacramentaire, empruntée à l'excellent auteur qu'est Gihr :

« La validité du sacrement et la production de la grâce sont deux choses distinctes. Certaines conditions nécessaires pour que le sacrement soit validement reçu font-elles défaut au sujet, il n'y a pas sacrement formel, bien que l'acte matériel ait été accompli *(obex sacramenti)*. Certaines autres conditions, qui regardent seulement la réception salutaire ou fructueuse du sacrement, viennent-elles à manquer, le sacrement est reçu validement, bien qu'il ne produise point la grâce, du moins immédiatement *(obex gratiæ)*. Ces dernières conditions constituent la préparation ou la disposition morale à la grâce sacramentelle *(dispositio)*.

L'incapacité, l'inaptitude *(incapacitas, ineptitudo)* du sujet qui empêchent l'existence du sacrement, appartiennent pour ainsi dire à l'ordre physique et ne peuvent, dès lors, être écartées par le sujet, tandis que le manque de disposition *(indispositio)* de l'âme relativement aux effets salutaires du sacrement, provient de la libre volonté du sujet et qu'il peut et doit être éloigné par le sujet. Le défaut d'une intention suffisante et nécessaire pour que la réception du sacrement soit valide, tient en quelque sorte le milieu entre l'incapacité et le manque de disposition parce que, d'une part, il est volontaire et que, d'autre part, en même temps, il rend le sacrement impossible. La mauvaise volonté du sujet peut donc empêcher non seulement la collation de la grâce sacramentelle [1], mais même la réalisation du sacrement. *Indispositio voluntatis est duplex : una secundum ordinem ad ipsum sacramentum, alia secundum ordinem ad effectum sacramenti.* (S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. IV, q. 3, a. 2, sol. 2)...

Chez les enfants, et les *perpetuo amentes*, la réception valide du sacrement est en même temps efficace. Étant donné qu'ils n'ont point l'usage de la raison, ils n'opposent aucun obstacle au sacrement ; et, d'autre part, une intention et une disposition personnelles par l'exercice de leur libre arbitre ne peuvent leur être demandées.

Pour les adultes, il en va autrement. Ils peuvent coopérer librement et, dès lors, ils doivent apporter cette coopération à la disposition établie par Dieu, tout d'abord pour que la réception du sacrement soit simplement valide, et bien plus encore pour qu'elle soit digne et salutaire. — Pour la réception valide de n'importe quel sacrement, une véritable intention est absolument nécessaire de la part des adultes ; ils ne reçoivent validement un sacrement que s'ils consentent positivement à le recevoir, s'ils le reçoivent volontairement, à dessein. *Communis et vera sententia theologorum tenet, requiri ad valorem sacramenti consensum positivum adulti qui illud recipit. Hanc docent theologi omnes.* (De Lugo, disp. IX, sect. 7, n. 115)...

Alors que le ministre doit toujours diriger vers le sacrement une intention actuelle ou du moins virtuelle, il suffit, pour la plupart des sacrements (et, en certaines circonstances, pour tous les sacrements), que le sujet ait l'intention *habituelle* qui existe dès là que le sujet a eu expressément ou implicitement un véritable désir et une véritable volonté de recevoir le sacrement, — pourvu qu'il n'ait point révoqué ce désir et cette volonté. UNE TELLE INTENTION PEUT EXISTER CHEZ CEUX-LÀ MÊMES QUI ONT PERDU L'USAGE DE LEURS SENS OU DE LEUR RAISON : c'est pourquoi *un homme sans connaissance, ou endormi, ou actuellement privé de sa raison peut validement recevoir certains sacrements, s'il a eu, avant d'entrer en cet état, la volonté sérieuse de les recevoir et que cette volonté n'ait pas été rétractée*...

Dès là qu'un sacrement est validement constitué ou administré, il doit avoir un effet spécial qui est immédiatement signifié par le rite extérieur. Cet effet immédiat et prochain, qui est comme le point central du sacrement et s'appelle « *res simul et sacramentum.* » est inséparablement et infailliblement lié au signe sacramentel extérieur, puisque, sans lui, le sacrement ne peut être valide *(ratum)*. Il s'ensuit évidemment que cet effet de l'acte sacramentel sensible n'exige ni ne suppose dans le sujet aucune autre disposition morale et surnaturelle, en dehors de l'intention requise. *Characterem voluntatis indispositio non impedit, dummodo aliqualis sit voluntas recipiendi sacramentum.* (S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. IV, q. 3, a. 2, sol. 1). — *Qui subjicit se* (par l'intention) *causæ* (au sacrement) *subjicit se necessario annexo* (au caractère). (S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. IV, punct. 1, n. 2, q. 1).

L'autre effet, l'effet dernier *(effectus ultimus)* qui ne participe en rien à la signification sacramentelle du rite extérieur, mais qui est « la chose seulement » *(res tantum)* du sacrement, — en d'autres termes, *la grâce sacramentelle, demande, outre l'intention, une certaine disposition ou capacité morale de l'âme ;* par conséquent, elle n'est point toujours produite alors même que le sacrement est validement reçu et que le caractère est imprimé : elle l'est seulement lorsque la disposition morale requise par Dieu dans l'économie actuelle du salut se rencontre dans l'âme. Si cette disposition fait défaut, c'est-à-dire s'il y a dans l'âme du sujet une tendance ou un état de la volonté qui s'oppose à l'infusion de la grâce *(indispositio, mala dispositio)*, l'effet entier du sacrement, son effet salutaire, n'est pas obtenu. Cet obstacle à l'infusion de la grâce sacramentelle se nomme communément *obex* (digue, barrière, mur), ou *fictio* (feinte, déguisement). Les sacrements étant des signes efficaces de la sanctification qui doit s'obtenir de Dieu, la réception d'un sacrement est déjà, en effet, une certaine profession réelle de la foi et de l'espérance en Dieu comme dans l'auteur du salut, comme elle est en même temps un témoignage de la volonté de renoncer au péché. Si donc l'on reçoit les sacrements sans cette disposition de l'âme, c'est-à-dire sans foi ou sans espérance, ou sans la contrition efficace de ses péchés, ou sans véritable conversion, c'est un acte de déguisement, une fiction, en tant que l'on n'a point dans le cœur les actes et les affections qui se traduisent au dehors par la seule réception du sacrement. « *Fictus* » *dicitur ille, qui aliud exterius se corporaliter subjicit, sed interius voluntate adversatur... et in tali non habet effectum sacramentum, quia Deus nulli invito dat justitiam nec gratiam, alioquin non*

[1] Entendons : la grâce produite par le sacrement. Il ne s'agit pas uniquement de la grâce strictement sacramentelle ainsi appelée pour la distinguer de la grâce commune à tous les sacrements.

esset justitia. (S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. IV, punct. 2, n. 2, q. 2).

Cet obstacle à l'écoulement et à l'effusion de la grâce sacramentelle, l'adulte qui veut recevoir le sacrement peut et doit l'écarter par des actes libres et surnaturels qui amènent et produisent la disposition ou la capacité nécessaire à l'âme pour obtenir la grâce au moyen du sacrement. A la différence des enfants qui n'ont point encore l'usage de la raison, *les adultes ne sont justifiés qu'à la condition de coopérer librement au secours divin et de se préparer ainsi convenablement, par des actes salutaires, à recevoir la grâce.* Cette condition s'applique également et à la justification du péché par le sacrement et à la justification en dehors du sacrement : la différence dans la préparation n'est ici que dans le degré. S'il y a sacrement, une préparation moins parfaite suffit. *Il n'est point nécessaire que la disposition soit actuelle au moment de la réception du sacrement : c'est assez que cette disposition ait précédé et qu'elle n'ait pas été rétractée (ou révoquée par le péché). Voilà pourquoi ceux-là mêmes* QUI N'ONT PLUS L'USAGE DE LEURS SENS OU DE LEUR RAISON, PEUVENT ENCORE OBTENIR LA GRACE DE LA JUSTIFICATION PAR LA VOIE SACRAMENTELLE *et acquérir ainsi le salut éternel,* alors que, autrement, ils se seraient perdus sans espoir [1].

A la lumière de ces principes, notre correspondant pourra se convaincre que, pour obtenir par la voie sacramentelle soit la justification, soit un accroissement de grâce, il n'est pas nécessaire que le sujet adulte formule *hic et nunc* son intention de recevoir le sacrement; il n'est même pas nécessaire que les dispositions requises pour la réception fructueuse du sacrement soient actuelles ; il faut et il suffit que cette intention, chez les adultes, ait été formulée et non rétractée et demeure ainsi en leur âme à l'état habituel ; il faut et il suffit que les dispositions relatives à la justification aient été existantes et n'aient pas été rétractées ou révoquées. Il n'est pas question de conscience, au moment même de l'administration du sacrement. Autrement, comment expliquer cette remarque du Rituel, précisément à propos de l'extrême-onction : *Infirmis, qui, dum sana mente et integris sensibus essent, illud* (sacramentum E. U.) *petierint seu verisimiliter petiissent seu dederint signa contritionis, etiamsi deinde loquelam amiserint, vel amentes effecti sint vel delirent* AUT NON SENTIANT, *nihilominus præbeatur. (De extrema unctione*, c. 1, n. 6) [2].

Bien que la conscience du sacrement reçu ne soit pas nécessaire chez le sujet, le ministre fera bien, même dans le cas de destitution extérieure des sens, même dans le cas de mort apparente ou relative, d'exhorter le malade, le mort apparent, et de lui suggérer, au cas où il entendrait encore sans pouvoir manifester son état conscient, des dispositions plus parfaites. Quant à savoir s' « il y a lieu de croire à un état conscient en cas de mort apparente ou relative, » la réponse n'est pas aisée. Elle est même impossible, et, à notre sens, « il y a lieu de croire » que, neuf fois sur dix, sinon davantage, la conscience n'existe plus. Qu'on veuille bien relire la partie médicale et physiologique de notre article sur la mort apparente, et l'on verra que la conscience est l'un des premiers phénomènes vitaux qui doit disparaître.

Ad II. Dans le deuxième point, notre correspondant touche à une question de dogme et de morale qui depuis des siècles divise les théologiens. Question extrêmement intéressante qui 1° suppose une vérité et 2° implique une opinion dont la répercussion dans le ministère des âmes est assez considérable.

1° Une vérité : *l'Extrême-Onction peut parfois suppléer le sacrement de Pénitence.*

En soi, le sacrement d'Extrême-Onction est un sacrement des vivants. Il suppose donc, dans l'âme de celui qui le reçoit, la vie surnaturelle par la grâce sanctifiante.

Et pourtant, lorsque le malade est incapable de recevoir le sacrement de pénitence ou qu'il ignore en avoir besoin, se croyant en état de grâce alors qu'il est encore en état de péché mortel, l'Extrême-Onction, par la volonté même de Notre-Seigneur, *possède l'efficacité d'un sacrement des morts et remet directement les péchés, même graves.*

C'est la doctrine commune des théologiens. Deux ou trois citations suffiront.

a) GIHR (t. IV, p. 46) cite Jac., V, 15 et le concile de Trente, sess. XIV, can. 2 et c. 2, et conclut :

« La forme elle-même du sacrement parle du pardon des fautes. Ces textes s'expriment d'une façon si générale qu'on ne peut les restreindre aux péchés véniels ; il faut les entendre également des fautes mortelles. En tant que sacrement des vivants, l'Extrême-Onction, par elle-même, suppose l'état de grâce en celui qui la reçoit, et la grâce doit être recouvrée par le sacrement de Pénitence ou par la contrition parfaite. C'est seulement dans le cas où ces moyens de justification ne peuvent plus être employés, ou que le malade, sans qu'il y ait de sa faute, n'y recourt point, que, d'après la volonté du Sauveur, l'Extrême-Onction les remplace à ce point de vue, c'est-à-dire efface les péchés qui existent encore, en communiquant la grâce de la justification, si le malade y est disposé par la contrition imparfaite. Il en est ainsi, par exemple, pour les malades qui reçoivent notre sacrement sans avoir conscience d'eux-mêmes. Les malades incapables de confession, qui ont du moins l'attrition habituelle des fautes mortelles non pardonnées, sont, par ce sacrement, bien plus sûrement justifiés et sauvés qu'ils ne le sont par l'absolution sacramentelle ou par la sainte communion. ...La vertu justifiante de l'Extrême-Onction est incontestable, puisque Jésus-Christ a institué ce sacrement afin que, pour les malades réduits à cette nécessité, il remplace le sacrement de la Pénitence, et n'en soit pas simplement le complément. Si d'autres sacrements des vivants effacent le péché mortel, c'est *per accidens :* l'Extrême-Onction les efface *per se,* — par subordination cependant au sacrement de la Pénitence, qui n'en demeure pas moins nécessaire ici, en tant que toute contrition efficace renferme la volonté de le recevoir.

« *Deletio mortalium peccatorum,* dit Suarez (disp. XLI, sect. 1, n. 16), *est aliquomodo peculiaris hujus sacramenti effectus et in ejus institutione aliquomodo intentus. Commendat hoc maxime Christi Domini prudentiam circa salutem æternam hominum illiusque desiderium : nam quia ab illo momento æternitas pendet, et damnum, quod tunc incurritur circa æternam salutem, irreparabile est, potestque multis de causis contingere, ut vel alia remedia applicari non possint vel certe ut sine effectu applicata sint, ideo huic*

[1] Gihr, *Les Sacrements,* t. I, p. 194 et suiv. Lethielleux).
[2] Ce texte a été modifié dans la dernière édition typique (n. 11); mais la règle donnée demeure identique.

extremo remedio propriam virtutem tribuit ad supplendum hunc defectum subveniendumque homini in tanto periculo constituto. »

b) Le P. Kern, dans son traité classique *De Sacramento Extremæ-Unctionis* (Ratisbonne, 1907, p. 176), est tout aussi explicite :

« Si infirmus peccati mortalis reus per impotentiam vel ignorantiam ab obligatione confitendi vel eliciendi actum contritionis perfectæ excusatur, per Extremam Unctionem justificatur, dummodo saltem habitualiter sit attritus.

« Probatur assertio, quæ pariter communem theologorum doctrinam pronuntiat. Certum est, Extremam Unctionem per secundariam intentionem Domini esse destinatam ad gratiam primam saltem tunc conferendam, cum infirmus, qui nec confiteri nec conteri valet, *actu* est attritus. Si enim ne in hoc quidem casu fructum gratiæ conferret, id nunquam præstaret. *Jam vero dolor et detestatio peccati non pertinet ad essentiam ullius sacramenti nisi Pœnitentiæ.* Ergo etiam in Extrema Unctione solum exigitur secundum universalem legem pœnitentiæ, secundum quam nullum peccatum remittitur, nisi prius sit retractatum. Hæc autem retractatio jam est posita ab eo, qui habitualiter est attritus, i. e. qui post ultimum peccatum mortale veram attritionem elicuit, quam non revocavit. Igitur si infirmus per impotentiam ab obligatione confessionis vel contritionis eximitur, per Extremam Unctionem justificatur, dummodo saltem sit habitualiter attritus. — *Ulterius :* ille, qui nescit se esse in statu peccati, vel qui putat se esse contritum, cum habeat tantum attritionem, vel qui existimat contritionem ad s. Unctionem per se non postulari, uno verbo : infirmus, qui per ignorantiam ab obligatione eliciendi actum contritionis perfectæ excusatur, pariter est in impotentia non quidem physica, sed morali satisfaciendi præcepto contritionis qua tali, pariter indiget auxilio sacramenti, ad quod æque est dispositus atque ille, qui impotentia physica laborat. Ergo etiam ille infirmus, qui per ignorantiam ab obligatione eliciendi actum contritionis perfectæ excusatur, per Extremam Unctionem justificatur, dummodo saltem habitualiter sit attritus. »

c) Le cardinal Billot ne parle pas autrement *(De Sacramentis,* t. ii, thèse xxvi) :

« ...Unctio infirmorum inter sacramenta vivorum jure annumeratur. Si tamen inveniat mortalia quæ per sacramentum Pœnitentiæ in re susceptum purgari amplius non possunt, propriam sacramenti mortuorum vim et efficaciam habere dicenda est.

« Contingere potest ut infirmus in mortali exsistens non sit amplius capax suscipiendi in re Pœnitentiæ sacramentum, puta si sensibus destitutus nequeat confiteri. Quod si nihilominus sit habitualiter saltem attritus, ea attritione quæ omnem peccandi voluntatem excludat, adhuc quidem cum sacramento justificari potest, sine sacramento non potest. Ad hanc igitur justificationis gratiam conferendam, Unctionem habere efficaciam, incunctanter asserimus. Et licet de aliis etiam sacramentis idem sentiendum sit, differt tamen ab aliis unctio infirmorum in duobus. Primo in hoc, quod de aliis sacramentis nonnisi probabiliter id affirmatur, de hoc autem sacramento certissime. Secundo, in hoc quod alias, justificationis effectus habetur veluti per accidens, id est, supposita bona fide suscipientis qui se existimat in statu gratiæ, cum non sit ; hic autem habetur per se et e proprio fine sacramenti, non secus ac in duobus sacramentis mortuorum quæ sunt Baptismus et Pœnitentia. »

De ces deux différences, le cardinal tire deux conclusions utiles pour le ministère. — La première différence doit inciter le prêtre à procurer aux malades le sacrement d'Extrême-Onction. A défaut du sacrement de Pénitence, ce sacrement remet les péchés, même mortels : moyen de salut trop précieux pour qu'on ose le négliger. — La deuxième différence montre qu'il suffit au malade incapable de se confesser, d'un acte d'*attrition antérieur* non révoqué : l'accusation des péchés ne saurait ici, en aucune hypothèse, être considérée comme nécessaire à la validité du sacrement. C'est ce que Kern avait déjà sous une autre forme observé, en remarquant que la douleur et la détestation du péché n'appartiennent *à l'essence* du sacrement que dans la Pénitence : dans l'Extrême-Onction, il suffit que cette attrition existe à l'état habituel dans le malade, comme *disposition* prérequise. Voilà pourquoi Gihr, *loc. cit*, ne craint pas d'affirmer que « les malades incapables de confession, qui ont du moins l'attrition habituelle des fautes mortelles non pardonnées, sont, par ce sacrement, bien plus sûrement justifiés et sauvés qu'ils ne le sont par l'absolution sacramentelle ou par la sainte communion. »

2° Et ici, nous touchons au vif de la controverse qui partage les théologiens au sujet de la validité de l'absolution sans confession. « L'absolution, écrit notre correspondant, fait partie essentielle du sacrement de pénitence, mais partie seulement... Il me semble (donc) qu'on ne peut absoudre que des péchés soumis au pouvoir des clés par un aveu quelque incomplet qu'il puisse être, soit par paroles, soit par signes. Dès lors, si cet aveu est inexistant, je me demande ce que signifie l'absolution, même conditionnelle, puisque, semble-t-il, la condition ne peut porter que sur les dispositions qui rendent le sujet *capax.* »

Il ne s'agit pas ici seulement de dispositions, il s'agit aussi de *matière sacramentelle.* Tous les théologiens sont d'accord pour affirmer que l'attrition est la disposition prérequise à la validité du sacrement de pénitence. Mais, en même temps que disposition, ce regret du péché, sensiblement manifesté par la confession humble et douloureuse, est-il partie essentielle du sacrement ? Si oui, la remarque formulée par notre correspondant garde sa force. Là où il n'y a pas le moindre aveu, quelle valeur sacramentelle accorder à l'absolution ?

« Depuis des siècles, écrit Gihr, on discute, dans les écoles théologiques, cette question : Quels sont, parmi ces actes (du sacrement), ceux qui constituent intrinsèquement et essentiellement le sacrement de Pénitence, comme signe efficace de la grâce ?

« A la suite de Duns Scot, nombre de théologiens estiment que l'essence du sacrement de Pénitence doit être cherchée uniquement dans les paroles de l'absolution prononcée par le prêtre, tandis que les actes du pénitent doivent être considérés simplement comme une disposition nécessaire ou comme une condition indispensable pour la réception valide du sacrement. Cette opinion qui se refuse à voir dans la confession douloureuse du pécheur une partie constitutive essentielle de notre sacrement et qui, par conséquent, est dans l'impossibilité de prouver que le rite sacramentel extérieur de la Pénitence est composé de matière et de forme, — cette opinion, disons-nous, ne peut re-

vendiquer aucune solide probabilité, du moins depuis le concile de Trente. La doctrine contraire, qui a toujours été la plus générale et qui est maintenant admise à peu près universellement, affirme que les actes du pécheur appartiennent, avec l'absolution prononcée par le prêtre, à l'essence, c'est-à-dire au signe efficace de la grâce. *Hoc sacramentum intrinsece constituitur ex contritione, confessione et satisfactione pœnitentis tanquam materia et absolutione sacerdotis tanquam forma, sic tamen, ut satisfactio non habeat se per modum partis essentialis sed tantum integralis. Ita communiter doctores contra Scotum, totam essentiam hujus sacramenti constituentem in absolutione sacerdotis, contritione et confessione pœnitentis habentibus se tantum per modum conditionis aut dispositionis prærequisitæ, satisfactione autem se habente ut aliquid consequens.* (Platel, *De Pœnitentia*, n. 630 ; cf. Suarez, disp. XVIII, sect. 2 ; Salmanticenses, disp. I, dub. 2, etc.). »

Gihr fait remarquer qu'en pratique, *en ce qui concerne l'administration de la Pénitence*, cette divergence d'opinion est de peu de conséquence. En effet, tous admettent, soit à titre d'élément essentiel, soit à titre de condition prérequise, la confession douloureuse des péchés. Toutefois, dans le cas du mourant destitué de ses sens, on pourrait se demander si l'opinion scotiste ne permettrait pas d'envisager, en l'absence de confession, une efficacité réelle dans l'absolution ? Mais, — et c'est le point faible de l'opinion scotiste, — cette opinion est spéculativement peu probable. Si peu probable soit-elle, il faut cependant en tenir compte.

Conclusion. — Et voilà pourquoi, même dans le cas où le moribond est destitué de ses sens, on est obligé, avant de lui conférer l'Extrême-Onction, de lui donner l'absolution. Et cette obligation subsisterait même dans l'opinion thomiste, puisque l'on peut toujours supposer que le mourant, avant de perdre l'usage de ses sens, a formulé extérieurement, de quelque manière que ce soit, le désir de soumettre ses péchés au pouvoir des clefs. Et c'est dans cette supposition que l'absolution serait efficace. L'absolution une fois donnée, il convient de conférer l'Extrême-Onction. C'est la conclusion pratique de tout ce que nous avons dit : puisque, plus facilement et plus sûrement que l'absolution sans confession, l'Extrême-Onction justifie le pécheur incapable de se confesser, ne serait-ce pas une faute de laisser sans ce secours suprême le malheureux pécheur que surprendrait le coup de la mort?

Q. — Mohammed, musulman, quitte son épouse légitime, Fatma, musulmane, et se convertit. Mais maintenant, *suadente diabolo*, il vit maritalement avec Marie, catholique. Il ne veut pas entendre parler d'*interpeller* son épouse légitime, Fatma.

L'Ordinaire peut-il régulariser le mariage Mohammed-Marie, sans *interpeller* Fatma :

1° Si l'on est moralement certain que Fatma ne voudra pas cohabiter pacifiquement ?

2° Si l'on est moralement certain que Fatma acceptera de cohabiter pacifiquement, mais si l'on ne peut faire cette interpellation, *propter grave damnum publicum ?*

R. — Mohammed, musulman, quitte son épouse légitime, Fatma, musulmane, et se convertit. — Très bien, la conversion. Mais Mohammed était marié légitimement, donc validement, et le mariage était évidemment consommé. Donc, Mohammed avait des devoirs envers son épouse légitime. La conversion ne l'en a pas délivré. C'est bien le cas de rappeler ici la parole, passée en axiome, du pape Innocent III : *Cum per sacramentum baptismi non solvantur conjugia, sed crimina dimittantur :* le baptême remet les péchés, il ne casse pas les mariages. (Can. 8, X, *de divortiis*. IV, 19). Avoir quitté son épouse légitime, c'était une faute grave contre la loi naturelle. Et puisque l'adulte, au dire unanime des théologiens, doit, comme préparation nécessaire au baptême, avoir le repentir des fautes commises, étant donné que « Dieu n'accorde aucun pardon sans la conversion et la douleur du péché » (Noldin, *De Sacram. in gen*, n. 42, *a*), où était la douleur de Mohammed d'avoir commis cette faute de l'abandon de sa femme légitime, faute qu'il ne réparait pas en reprenant cette même femme ? Ceux qui lui ont administré le baptême dans ces conditions sont-ils bien certains d'avoir agi régulièrement et prudemment ?

Oh ! nous entendons d'ici les objections ! On nous crie que dans la plupart des cas une telle *sévérité* (!) n'aboutirait qu'à différer les baptêmes. Mais où donc aurait été le mal, dans le cas, vu les lamentables suites ? « Maintenant, *suadente diabolo,* il vit maritalement... etc., etc. » C'est tout de même un procédé rapide que de tout attribuer au diable.

Il est possible, du reste, que l'on se soit préoccupé de régulariser la situation de Mohammed par rapport au mariage, au moment de son baptême. La morale naturelle, la loi ecclésiastique morale, la prudence s'unissaient pour y encourager. Le cas présent, — qui est loin d'être une exception, malheureusement, — montre combien il est sage d'observer les conditions ordinaires fixées par la théologie morale.

Mohammed « ne veut pas entendre parler d'*interpeller* son épouse légitime. » Mais l'interpellatation ne doit pas nécessairement être faite par l'intéressé. Bien plus, la règle, c'est qu'elle soit faite par l'Ordinaire du converti : *de auctoritate Ordinarii conjugis conversi* (can. 1122, § 1). Si Mohammed s'y oppose, son opposition est vaine, et *en théorie,* on n'a pas à en tenir compte. On n'a même pas à lui en parler, encore moins à lui en demander l'autorisation. Ce n'est que dans le seul cas où l'interpellation par l'autorité publique n'est pas possible, qu'un particulier pourra s'en mêler (can. 1122, § 2). C'est donc à l'Ordinaire qu'il appartient de voir *pratiquement* si l'interpellation est possible, dans le cas, et d'agir suivant les règles et du droit commun et de la prudence, ces dernières pouvant parfois amener, en raison des circonstances, une façon de faire qui s'écartera, grâce à une dispense demandée et obtenue, des voies ordinaires du droit commun.

Mais il ne faut pas nécessairement, de l'opposi-

tion de Mohammed, conclure, comme vous le faites, semble-t-il, assez vite, qu'il y a immédiatement à chercher le moyen de procéder sans interpellation.

Ceci dit, venons aux deux cas que vous posez.

Ad I. L'interpellation est-elle nécessaire, si l'on est moralement sûr que Fatma ne voudra pas cohabiter pacifiquement ?

D'après le droit commun, dans les circonstances ordinaires, *oui*, l'interpellation est nécessaire. C'est d'elle que doit venir, juridiquement, cette certitude que la partie demeurée infidèle ne veut pas la cohabitation pacifique requise. Ne pas faire l'interpellation, sans dispense, c'est toujours se mettre en dehors de la *licéité*. « Ces interpellations doivent toujours être faites, à moins que le Saint-Siège ait déclaré le contraire » (can. 1121, § 2). La loi est très nette et très claire.

Quant à la *validité*, c'est différent. Bien que la chose soit discutée, nous pensons très nettement que le fait de l'interpellation n'est pas nécessaire pour la validité du mariage. Nulle part le Code n'exprime absolument cette nécessité. Les déclarations implicites que l'on veut trouver sur ce point, d'abord sentent leur procédé d'école, *ut locutio fiat*, et de plus, leur caractère même d'implicites et de douteuses suffirait, si elles étaient réelles, à les rendre inopérantes (cf. can. 11).

Du reste, ce qui est nécessaire à la validité du mariage, c'est la certitude que la cohabitation pacifique est refusée, et pas le moyen d'arriver à cette certitude. Il en est un, indiqué et prescrit de droit *divin*, mais ce n'est qu'un moyen, et nulle part cela n'est marqué, ou expressément ou équivalemment, comme une condition de validité.

Si donc l'Ordinaire *permettait* le mariage, *avec cette certitude* acquise autrement que par l'interpellation, le mariage serait *valide*, mais la façon d'agir de cet Ordinaire serait fortement *illicite*. Il doit demander la dispense de l'interpellation, si cette interpellation ne peut se faire sans préjudices. Il l'obtiendra, si le refus de Fatma, dans le cas, est certain, et si, dans les circonstances, une interpellation en règle ne produirait que de mauvais résultats. Ce dernier cas n'est pas chimérique. On peut être sûr que Fatma n'acceptera pas la vie pacifique. Mais il peut y avoir également à craindre que, connaissant la ferme volonté de Mohammed de ne pas reprendre avec elle la vie conjugale, Fatma réponde néanmoins *oui* à la question qui lui serait posée, feignant d'accepter la vie pacifique, dans le seul but de créer des difficultés à Mohammed et à sa vie dans la confession religieuse qu'il a embrassée contrairement à ses propres vues, à elle Fatma, etc.

L'Ordinaire doit donc, dans le cas, ou faire l'interpellation sans s'occuper de l'opposition de Mohammed, ou en demander dispense au Saint-Siège.

Ad II. Si l'on est moralement certain que Fatma acceptera la cohabitation pacifique, on ne peut passer outre. Aucune interpellation, aucune dispense ne peut rendre le mariage subséquent *valide*. Le refus de la cohabitation est la condition posée, de droit divin, à la cassation du mariage légitime, valide, consommé. Si ce refus n'existe pas, le cas où s'exerce le privilège Paulin n'existe pas non plus. C'est de toute évidence. Les concessions accordées par Grégoire XIII, dans la constitution *Populis* du 25 janvier 1585 et maintenues par le can. 1125, ne vont pas jusque-là.

Si la partie demeurée infidèle veut cohabiter pacifiquement, il n'y a qu'un moyen à utiliser, mais il y en a un, pour libérer le nouveau converti du mariage contracté dans l'infidélité : recourir à une dispense pontificale, qui cassera ce mariage.

Q. — 1° Un supérieur de religieux à vœux simples (n'ayant pas par conséquent la juridiction d'un prélat de réguliers) a-t-il le droit d'accorder des dispenses pour la loi du jeûne et de l'abstinence ?

2° Un confesseur, s'il s'agit de religieuses, qui ne peut se rendre compte des empêchements venant de la santé ou de l'emploi, peut-il renvoyer les sœurs à leur supérieure pour trancher cette sorte de question ?

3° Le supérieur ecclésiastique peut-il pour le même cas déléguer tout pouvoir à la supérieure ?

R. — Spécifions bien d'abord qu'il s'agit, dans la question pensons-nous, et certainement dans notre réponse, de la loi du jeûne et de l'abstinence portée *par l'Eglise* aux canons 1250 et suivants, *des jeûnes d'Eglise* comme disent habituellement les religieux, *et non des jeûnes de règle :* du 14 septembre à Pâques. Pour ce qui est de ces derniers, il faut s'en tenir aux constitutions, aux pouvoirs qu'elles donnent de dispenser de la règle.

Donc, pour la loi générale et commune du jeûne et de l'abstinence :

Ad I. Non. Le can. 1245 § 3 marque quels sont les supérieurs religieux qui peuvent dispenser de la loi du jeûne et de l'abstinence. Ce sont ceux qui ont le pouvoir analogue à celui du curé, par conséquent ceux qui ont la charge d'âmes, ou équivalemment, relativement à ces religieux qui appartiennent à telle maison, et à tous ceux que désigne le can. 514 § 1 : les séjournants de nuit et de jour dans la maison, pour cause de domesticité, de soins, d'éducation ou d'hospitalisation. Mais il s'agit des religions cléricales exemptes. Ce n'est pas le cas, d'après le droit commun, des religions à vœux simples. Seuls les réguliers, c'est-à-dire ceux qui font des vœux solennels (can. 488, nn. 7, 2), sont exempts de droit commun de l'autorité de l'Ordinaire du lieu (can. 615). Les religieux à vœux simples, même perpétuels, même dans les religions cléricales, ne sont pas exempts de cette même autorité. Il est bien spécifié qu'ils n'ont l'exemption que si le Saint-Siège la leur a attribuée par acte spécial, can. 618 § 1.

On peut citer comme exemple d'une religion qui a obtenu cette exemption, la Compagnie de Jésus, dont tous les membres ne font pas des vœux solennels et qui n'est pas, à proprement parler, dans le droit commun actuel du can. 488, un

Ordre, et dont les membres ne sont pas des réguliers au sens du droit actuel.

Il faut donc répondre non, de façon générale, et sauf indult, à votre question.

Ad II. Nous ne voyons pas bien comment le confesseur pourrait renvoyer à la supérieure, *pour trancher la question*. Le confesseur peut la trancher, il ne peut déléguer personne. Il peut demander à la sœur de lui apporter l'avis de la supérieure sur la réalité du motif invoqué, et même, dirons-nous, son autorisation pour le point de vue extérieur. La supérieure doit être la mieux placée pour savoir l'impression que ferait sur la communauté la vue de telle sœur n'observant pas la loi du jeûne et de l'abstinence. Il peut y avoir, sur ce terrain, et facilement, conflit entre les désirs d'une religieuse et le sentiment commun de la communauté. Il peut résulter, de ce conflit, du scandale et des troubles ou maux de toute sorte.

Voilà dans quel sens nous trouverions bien que la sœur qui demande dispense au confesseur muni de l'autorisation de dispenser, ne fasse pas cette demande sans l'assentiment de sa supérieure. Si la supérieure et telle religieuse sont en opposition d'idées sur le point, la nécessité ou l'opportunité, la question devra être tranchée par le médecin. C'est un des cas qui nous paraissent les plus faciles à résoudre. Le médecin ayant prononcé, tout le monde devra prudemment s'incliner, sœur et supérieure, et communauté à qui au besoin l'avis du médecin sera communiqué. Nous parlons, bien entendu, du médecin de la communauté, médecin sérieux, et catholique. Le confesseur se conduira suivant cet avis, puisque le point est de la santé, et usera de son autorité pour que tout le monde accepte le jugement du médecin qui a la confiance de la communauté. Ce sera ainsi beaucoup plus facile, à notre avis, d'avoir l'unanimité des sentiments dans une communauté de religieuses.

Ad III. La loi du jeûne est une loi ecclésiastique. La dispense de la loi du jeûne est un acte de juridiction, comme la dispense de toute loi ecclésiastique. L'acte de juridiction ne peut pas être accordé ou délégué à un laïque, et encore moins à une femme.

Toute transmission attentée de juridiction à une femme serait nulle et de nul effet. Ce serait la même chose pour un homme qui ne serait pas clerc.

Q. — Voici un passage de l'*Imitation de Jésus-Christ* qui m'a frappé depuis longtemps et qui me paraît étrange, au point de vue dogmatique, si on le prend tel quel, *dans ses termes*.

Dans le ch. 55 du livre III, je lis au verset 3e : « *Dans ma chair, je suis asservi à la loi du péché*, obéissant plutôt aux sens qu'à la raison, *voulant le bien et n'ayant pas la force de l'accomplir*. C'est pourquoi souvent je forme de bonnes résolutions ; mais LA GRACE qui aide ma faiblesse VENANT A MANQUER, au moindre obstacle je cède et je tombe. »

A l'époque où l'*Imitation* fut composée, la terminologie distinguant la grâce efficace de la grâce suffisante devait sans doute exister, comme le titre même du chapitre le laisserait penser vraisemblablement. Mais alors, pourquoi ne pas spécifier dans le texte la nature exacte de cette grâce qui fait défaut ? Et si cette terminologie n'existait pas encore, le texte considéré *prout sonat* paraît encore bien plus inexplicable.

R. — Les auteurs rapportent généralement la terminologie distinguant la grâce *efficace* et la grâce *suffisante* au début du XVIe siècle. On en attribue même la paternité à Adrien Dedel, plus tard Adrien VI, alors qu'il était professeur à Louvain. Or, l'*Imitation* a été composée certainement avant cette époque.

Le terme *efficacia divinæ gratiæ* qu'on lit dans le titre du ch. 55 au livre IIIe n'a rien cependant qui puisse nous étonner. S. Thomas, qui ignore tout de la distinction de la grâce suffisante et de la grâce efficace, parle de la double vocation de l'homme, l'une extérieure, l'autre intérieure. Et cette vocation intérieure, qui n'est autre que l'appel de la grâce *(quæ nihil aliud est quam quidem mentis instinctus quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum iis quæ sunt fidei vel virtutis)*, est EFFICACE chez les prédestinés, parce qu'ils répondent à la vocation *(In epist. ad Romanos*, c. 8, lect. 6). On trouve aussi une expression analogue, à propos de la valeur rédemptrice du sang du Christ, dans le commentaire sur la Première épître à Timothée, c. 2, lect. 1 : *pretium sanguinis ejus est sufficiens ad salutem omnium, sed non habet* EFFICACIAM *nisi in electis, propter impedimentum*. Ne nous étonnons donc pas de trouver l'expression *efficacia divinæ gratiæ* sous la plume de l'auteur de l'*Imitation*. Point n'est besoin, pour expliquer cette expression, de recourir à l'hypothèse des discussions touchant la grâce suffisante et la grâce efficace.

A notre humble avis, il n'est pas question de grâce efficace ou de grâce suffisante dans le chapitre de l'*Imitation* où notre correspondant a trouvé le texte qui l'arrête. Il y est uniquement question de la nécessité de la grâce pour vaincre la loi du péché inscrite dans nos membres. L'auteur de l'*Imitation* se réfère évidemment à S. Paul, qui, lui aussi, se plaint de voir « dans ses membres une autre loi qui combat la loi de mon esprit, et le captive sous la loi du péché... » (Rom., VII, 23). Par lui-même, il peut vouloir le bien ; mais l'accomplir, il ne le peut (ibid., 18). C'est bien la pensée de S. Paul que reproduit l'auteur de l'*Imitation* en écrivant : « Dans ma chair, je suis asservi à la loi du péché, voulant le bien et n'ayant pas la force de l'accomplir. Si la grâce de Dieu vient à manquer, au moindre obstacle, je cède et tombe... Oh ! que votre grâce, Seigneur, m'est nécessaire, pour commencer le bien, le continuer et l'achever !... » Cette conclusion, placée au début du verset 4, montre bien qu'il s'agit uniquement de la nécessité de la grâce pour faire le bien. C'est la thèse catholique, ni plus, ni moins.

Toutefois, nous devons concéder à notre correspondant que l'expression employée par l'auteur : *quia deest gratia*, est équivoque. On doit certainement l'interpréter dans le sens que nous avons

exposé : « si, en fait, et pour quelque raison que ce soit (nous ne l'examinons pas ici), la grâce vient à manquer à l'homme, fatalement celui-ci cédera et tombera. » Il faut donc se garder de l'interpréter dans un sens qui pourrait favoriser l'erreur janséniste, ou même impliquer quelque discussion scolastique. La soustraction de la grâce, ou de la grâce efficace, par opposition à la grâce suffisante, n'est pas ici présentée comme la cause de notre rechute : c'est la simple absence de la grâce nécessaire, absence que l'auteur ne cherche même pas à expliquer. L'auteur de l'*Imitation* aurait dû peut-être, avec plus de précision, écrire : *deficiente gratia...*, au lieu de *quia deest gratia*. Il y a là certainement, de sa part, une imperfection de terminologie.

Q. — Une novice quitte le noviciat et rentre momentanément dans sa famille pour raison de santé. Elle sort du couvent le 1er août à midi, et y rentre le 31 août, à 3 heures de l'après-midi.

A-t-elle interrompu le noviciat, devant par conséquent le recommencer ?

En d'autres termes, comment faut-il compter les trente jours dont parle le can. 556, § 1 ? Est-ce d'après le can. 34, § 2, ou bien d'après le même canon, § 3, n. 3 ?

R. — Vermeersch, *Epitome Juris canonici*, t. I, éd. 1924, p. 370, répondrait que le 1er jour n'aurait commencé que le 2 août à minuit, et que par conséquent le 30e ne serait acquis que le 31 août finissant, à minuit où commence le 1er septembre. Le noviciat serait *certainement* valide.

Fanfani, *De jure religiosorum*, 1925, p. 223, répond que *probablement* le noviciat ne serait pas interrompu. Il serait donc *probablement* valide.

Blat, *De Personis* 1919, p. 541, vous dirait que les 30 jours sont à compter d'après le can. 34, § 2, et que par conséquent le noviciat serait à recommencer.

Bastien, *Directoire canonique*, 1923, p. 74, n. 112, § 5, et *ibid* § 4, p. 73, vous donnerait la même réponse que Blat.

Nous pensons, avec Blat et Bastien, que le noviciat est à recommencer, et que les trente jours doivent être obligatoirement comptés, non pas suivant le can. 34, § 3, n. 3, mais suivant le § 2 du même canon.

A vrai dire, personne ne professe que ces jours d'absence puissent être comptés suivant le can. 34, § 3, n. 3. Il est impossible de le dire. Il s'agit, dans ce § 3, d'un temps composé par une ou plusieurs années, un ou plusieurs mois, une ou plusieurs semaines, plusieurs jours, MAIS lorsque le *terminus a quo*, le commencement de ce temps dont il s'agit, est fixé, déterminé, explicitement ou implicitement. Dans les exemples donnés par le canon, *deux mois de vacances à partir du 15 août*, *à quatorze ans*, dans les *huit jours après la vacance* du siège, dans les *dix jours de la sentence*, l'*année de noviciat*, le commencement du temps est marqué, implicitement par la naissance, explicitement par le 15 août, etc.

Mais quand il s'agit de ces jours d'absence qui, dépendant de la volonté du Supérieur qui accorde l'autorisation, ne sauraient en rien être déterminés par un texte de droit, ce n'est évidemment pas le cas d'appliquer le passage cité du canon.

Donc personne ne fait appel au can. 34, § 3, n. 3.

Mais Vermeersch et Fanfani, pratiquement, résolvent le cas exactement comme si ce § du canon s'appliquait. Ils arrivent au même résultat en faisant appel au can. 32, § 1 : « Le jour se compose de 24 heures continues, que l'on doit compter depuis le milieu de la nuit. » Donc, chaque fois que l'on ne se trouvera pas en face de 24 heures continues et allant de minuit à minuit rigoureusement, il n'y aura pas un jour. « Du lundi matin au samedi soir, dit expressément Vermeersch, il n'y a que quatre jours. » On doit en conclure qu'un novice pourra se livrer à sept de ces absences, sans avoir interrompu son noviciat ; il pourra même se donner un autre jour de congé de minuit à minuit, et même pendant 300 et quelques jours quitter le noviciat à 0 heure 1 minute pourvu qu'il y rentre exactement à 23 heures 59 minutes [1].

Fanfani fait également appel au can. 32, § 1, et déclare que le can. 34, § 2, ne saurait supprimer le DROIT qu'a le novice de demeurer quelques heures chaque jour en dehors de la maison du noviciat. Voilà précisément un droit qui ne paraît pas bien établi, même avec l'ajoute : *sans que le noviciat soit interrompu*.

Pour cet auteur, il n'y a qu'à prendre le can. 32 § 1 comme il est, ou bien à dire que les fractions de jours, interrompues, s'ajouteront les unes aux autres pour former des jours.

Il y a un milieu, même plusieurs. C'est d'abord d'appliquer le can. 32 § 1 à ce à quoi il s'applique, et ensuite d'appliquer le can. 34 § 2, et de ne pas le supprimer, soit au profit du can. 32 § 1, soit au profit du can. 34, § 3, n. 3.

Le can. 32 § 1 donne une détermination générale. Le jour se compose de 24 heures, et la computation de ces heures, leur numérotation, va de minuit à minuit. Le jour commence à minuit, lorsque les horloges sonnent le premier coup de 24 heures, et se terminent lorsque pour la seconde fois depuis ce moment l'horloge sonnera ce premier coup des plus prochaines 24 heures. On se servira de cette supputation et de cette numérotation pour les actes dont il s'agit au can. 33 : heure de la célébration de la messe privée, de la récitation du bréviaire, de la communion, de l'abstinence, etc.

[1] On voudra bien remarquer où nous avons placé les guillemets, et où s'arrête la citation du P. Vermeersch. Celui-ci dit cependant : « Celui qui, chaque jour pendant un mois, du matin jusqu'au soir sera demeuré en dehors de l'enceinte (de la maison religieuse) est censé n'avoir été absent durant aucun jour. » Il est vrai que ces fractions non continues ne sauraient s'ajouter, mais nous sommes heureux de trouver dans Bastien, *loc. cit.*, p. 73, note 2, après l'exemple d'un cas analogue, la réflexion suivante : « Inutile de dire que dans ce dernier cas ce serait un véritable abus de profiter de cette interprétation, et que les Supérieurs devraient le supprimer. » Il est évident que ce serait le cas d'appliquer la règle de S. Grégoire : *Non debet intentio verbis deservire, sed verba intentioni*, can. 11, Caus. XXII, qu. v.

Mais d'autres canons prévoient une façon de compter particulière. Si le commencement du temps n'est pas fixé, ce qui est bien le cas, le temps se compte *de momento ad momentum*, can. 34 § 2.

Il nous paraît incontestable, comme à Blat, comme à Bastien, que ce soit le cas. Il faut supputer un temps, trente jours, dont rien ne fixe le début. On compte donc *de momento ad momentum*, selon les prescriptions du can. 34 § 2, qui est destiné directement à régler ces cas.

Et voilà précisément où se trouve la raison, que déclare ne pas voir Fanfani, de joindre deux fractions de jours *ininterrompues*. Si on ne les joint pas, il n'y aura jamais moyen de compter *de momento ad momentum*, et le canon ne s'appliquera jamais. On ne peut pas adopter une interprétation qui aboutit à pareille extrémité.

Et cela est si vrai, que ne pas compter les fractions de jour qui ne commenceront pas à minuit, exactement, ce sera déclarer le can. 34 § 2 périmé, inapplicable, au profit du can. 34, § 3, n. 3. Ainsi, dans le cas, si le temps est à compter depuis le 1er août à midi, on aura 1 jour (24 heures) le 2 à midi, 2 jours le 3, etc., et 30 le 31 à midi. Si on ne compte pas la fraction du 1er depuis midi jusqu'au 2 minuit, où commence une série de 24 heures continues, de 0 à 24, on appliquera, à un temps dont le commencement n'a pas été déterminé, le can. 34, § 3, n. 3. Le départ ne coïncidant pas avec le commencement du jour, 0 heure, on attendra pour compter, le jour du départ ne comptant pas, le minuit suivant du jour qui vient après. C'est la suppression du can. 34 § 2, et on appliquera à tous les cas, malgré le texte même de la loi : *Si terminus a quo nec explicite nec implicite assignetur* (can. 34 § 2), *Si terminus a quo explicite vel implicite assignetur* (can. 34, § 3, n. 3), le can. 34, § 3, n. 3, qui n'est que pour l'un de ces cas.

Et il est bien vrai que ce can. 34 § 2 ne sera jamais appliqué. On ne pourra pas dire qu'on n'emploie ce raisonnement que lorsqu'il y a des fractions de jour. Comme la semaine se compose de jours, de même que le mois, de même que l'année, 7 jours, 30 jours, 365 jours, ce sera toutes les fois que l'on se trouvera en face d'un temps à commencement indéterminé, que l'on appliquera de fait le can. 34, § 3, n. 3, au lieu du can. 34 § 2, contrairement à la lettre de ces deux passages légaux.

Or il est incontestable qu'il y a deux façons de compter le temps, l'une *de momento ad momentum*, l'autre *ad dies* (cf. Lacau, *De tempore*, p. 41, n. 47 ; Maroto, *Institutiones juris canonici*, t. I, ed. 3a, p. 277 ; etc.). Le P. Vermeersch ne le nie certes pas, et prenant pour exemple les jours d'absence du noviciat, *loc. cit.*, p. 86, n. 117, après avoir déclaré que les fractions de jour ne sont pas à compter, et qu'il faut compter les jours uniquement par laps continus de 24 heures pris de minuit à minuit, il ajoute : « Il faudrait juger autrement, si le compte devait se faire *de momento ad momentum*. » Mais précisément le can. 34 § 2 déclare *quand* il faut compter *de momento ad momentum*, et c'est *si terminus a quo nec explicite nec implicite assignetur*.

Nous nous rangeons donc à l'avis de ceux qui estiment que le noviciat, interrompu, est à recommencer dans son intégralité. Il faut compter les trente jours d'après le § 2, et non le § 3, n. 3, du can. 34, parce que se réalisent, pour ce temps, les conditions du § 2, et non celles du § 3, n. 3.

Q. — Est-il nécessaire, *ad validitatem*, de faire la première profession dans la maison du noviciat ? Que faudrait-il faire *post factum* ?

R. — Le can. 572 § 1 énumère les conditions nécessaires à la validité de toute profession religieuse. Parmi ces conditions, celle de faire la profession des vœux temporaires dans la maison du noviciat n'est pas marquée, ni explicitement, ni implicitement, par exemple au n. 3 par l'exigence d'un noviciat valide aux termes du can. 555.

Le noviciat peut être valide et complet dans la durée d'un an plein ; il peut, comme il doit, se faire tout entier dans la maison du noviciat ; il peut être suivi immédiatement de la profession suivant les exigences canoniques, dans l'hypothèse de la profession faite en dehors de la maison du noviciat.

Mais il n'en reste pas moins qu'il faudra parfois prendre garde aux *à côtés*. Si le novice, par exemple, a été déjà absent de la maison du noviciat durant 29 jours, et si le voyage du noviciat au lieu de la profession durait plus d'un jour, cela deviendrait fâcheux pour la validité.

Pourquoi donc ne pas agir simplement ?

Q. — Dans le diocèse de Y., il est prescrit aux personnes qui usent d'une dispense de Carême, la récitation quotidienne de trois *Pater*, *Ave*, *Gloria*, actes de foi, espérance, charité, contrition. Cette obligation atteint-elle :

1o Les catégories de personnes exemptes *a jure* du jeûne ?

2o Les malades ? Ceux qui, sans garder la chambre, suivent un régime spécial ?

3o Les personnes qui, en s'astreignant au jeûne, porteraient préjudice à leurs devoirs d'état : étudiants, professeurs, etc. ?

4o Les individus qui prétextent, pour manquer au jeûne ou le rompre, l'occasion de certaines solennités, comme la fête patronale ?

Il me semble que toutes ces personnes, ne jeûnant pas pour cause de santé, sauf les dernières, celles-ci seules sont tenues par l'obligation de la récitation des prières.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Il ne faut pas confondre la *dispense* et la *commutation*. La dispense, quand elle est de droit, ou bien quand elle est due, ainsi pour le jeûne par raison de santé, doit être donnée *gratis omnino*. La commutation est un changement dans les obligations, on en remplace l'une par une autre. Elle peut être mêlée à la dispense, lorsque le concédant n'est pas complètement sûr

de la légitimité de la dispense qu'il accorde, c'est-à-dire de la valeur de la cause invoquée ou sur laquelle il se base pour sa concession.

Ceux donc qui en raison de leur santé, ou de devoirs spéciaux, sont *a jure*, et *indubitablement*, dispensés du jeûne, n'ont pas d'obligation de le remplacer par quoi que ce soit. Ceux dont le droit à la dispense n'est pas complètement certain, peuvent être astreints à une obligation de remplacement en quelque sorte, qui égalise les situations.

Nous sommes donc de votre avis, mais *ad mentem*, comme nous venons de l'expliquer.

Ad I. Non.

Ad II. Non.

Ad III. Il faut distinguer, croyons-nous. Si le préjudice devait être si grand qu'il les exempte, non. Si ce préjudice, de soi pas complètement suffisant, les recommande seulement à une mesure bienveillante de faveur, oui. Cela dépend et des devoirs d'état et des personnes individuelles.

Ad IV. Oui.

Q. — Peut-on se servir des formules abrégées du nouveau Rituel pour bénir, rosarier, imposer des scapulaires, sans une permission spéciale, et par le fait même que l'on peut user des grandes formules ?

R. — Rien ne s'oppose à ce que ceux qui ont reçu l'autorisation de donner ces bénédictions réservées à des Ordres religieux usent des formules brèves, récemment approuvées par la S. C. des Rites, et promulguées dans le Rituel.

On remarquera cependant que si quelques-unes sont proposées absolument, d'autres sont l'objet de certaines conditions. Ainsi, p. 806 de l'édition typique, se trouve la bénédiction du chapelet de Notre-Dame des Sept-Douleurs. A la page suivante, il y a bien une *formula brevior*, mais le Rituel fait cette restriction : « Cette formule peut être employée, *privatim* seulement, si quelquefois, en raison des circonstances, il est très incommode d'employer la longue. » On ne s'en servira donc pas en public, ni lorsqu'on a à sa portée l'autre formule, et que l'emploi de cette dernière n'offre aucun inconvénient. Il faut être bien pressé pour que le défaut de temps permette de la remplacer, parce qu'elle est courte.

A la p. 808, puis 812, et enfin 819, on trouve trois formules de l'imposition du scapulaire de Notre-Dame du Mont-Carmel. Ici la possibilité du choix est plus large. On peut choisir entre les deux premières à son gré. Quant à la troisième, la brève, le Rituel donne ici une grande latitude : « surtout dans les réceptions privées, lorsqu'il y a concours de peuple, pour la commodité du prêtre qui reçoit. »

On remarquera de même que pour le scapulaire noir de la Passion, bien que le Rituel n'offre pas de formule brève, il en donne cependant une, pratiquement, puisqu'il déclare que certaines prières peuvent être omises, cf. p. 797.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

APÔTRE PAR LA PAROLE ET PAR LA PLUME. **Le R. P. Auguste Berthe, Rédemptoriste,** par le R. P. Alphonse, C. SS. R. — In-8o de XII-380 p. — Paris, Téqui.

Cette biographie, qui paraît vingt ans après la mort du P. Berthe, sera accueillie avec reconnaissance par les âmes chrétiennes. Son héros a laissé, d'un apostolat fécond « par la parole et par la plume, » un souvenir qui est loin d'être effacé. Que dis-je ? « Les Œuvres du P. Berthe, toujours réimprimées et toujours lues avec une pieuse avidité, assurent la survivance de son apostolat par la plume ; et les prêtres et les laïcs qui, jeunes alors et aujourd'hui avancés en âge, ont jadis entendu sa parole apostolique, gardent vivant, eux aussi, le souvenir de cette éloquence qui était celle d'un envoyé du Christ, d'un homme de Dieu, d'un missionnaire selon le cœur de S. Alphonse. »

L'auteur a réussi à faire revivre, dans son activité débordante, la personnalité si forte de son héros. A vrai dire, la tâche était facile, à condition toutefois de se procurer tous les documents indispensables : ceux-ci obtenus, il devenait aisé de « ressusciter » l'ardent missionnaire et de le suivre dans toutes les péripéties de sa vie si bien remplie. Le P. Alphonse a su recueillir ces documents, et, à ce titre seulement, son livre serait déjà remarquable. « La documentation employée pour la composition de cette biographie, écrit-il, a été pour une bonne part fournie par le héros lui-même. Dans sa vieillesse, condamné par la fatigue et la maladie à suspendre pour un temps tout travail intellectuel, il écrivit, par manière de délassement, ses souvenirs d'enfance et de jeunesse jusqu'à son sous-diaconat, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de vingt-deux ans. Ces pages tracées au courant de la plume, mais si vivantes et si intéressantes, ne sont pas une autobiographie complète ; elles renferment toutefois des renseignements précieux qu'il devint facile de compléter en interrogeant ses amis et les membres de sa famille. De plus, le R. P. Berthe avait l'habitude de lire la plume à la main ; nous possédons ainsi l'expression authentique de ses pensées et de ses principes, car, en se dépeignant lui-même, il nous découvre sa psychologie personnelle. » L'auteur s'est aussi documenté, sur les travaux apostoliques du P. Berthe, dans les chroniques des maisons où son héros exerça le rectorat : Avon, Boulogne, Antony. Les chroniques de la maison de Paris ont fourni également des renseignements précieux sur les dernières années de son apostolat, notamment sur les missions générales de Rennes, Nantes et Angers. Enfin, le P. Dumortier, ami et condisciple du P. Berthe, a « recueilli de toutes parts, et avec un louable acharnement, des souvenirs et des renseignements utiles, » principalement dans la correspondance du grand missionnaire.

A la mort du P. Dumortier, le P. Alphonse a su mettre en œuvre tous ces travaux d'approche. Il s'est rendu compte qu'en suivant le P. Berthe dans ses courses apostoliques à travers la France, il fallait éviter les répétitions fastidieuses. Il a donc « cherché à donner des vues d'ensemble sur le caractère de l'apôtre, sur le rôle spécial qu'il a joué, sur la méthode alphonsienne qu'il a étudiée à fond et appliquée avec un succès merveilleux. »

Ecrire la biographie du P. Berthe, d'un apôtre qui a tant travaillé à la gloire de Dieu et à l'honneur

de l'Eglise, était un devoir qui s'imposait à sa famille religieuse. C'était aussi, écrit le P. Alphonse, « un acte de reconnaissance envers les diocèses de Lille et de Cambrai, qui ont assuré à cet homme supérieurement doué une formation féconde en apostoliques résultats. » Auguste Berthe, en effet, est né à Merville (Nord) et a fait toutes ses études ecclésiastiques aux Petit et Grand Séminaires de Cambrai. Ce n'est qu'après son sacerdoce et plusieurs années de professorat qu'il est entré dans la Congrégation du T. S. Rédempteur. En lisant les pages qui concernent son enfance et sa jeunesse jusqu'à l'ordination sacerdotale, on reste frappé de l'influence décisive qu'eurent sur sa formation intellectuelle, son orientation surnaturelle, des hommes tels que M. Legrand, doyen de Merville, et M. Monnier, plus tard Mgr Monnier, évêque de Lydda. Jeune professeur au collège d'Auchy, l'abbé Berthe affirme déjà ses préférences nettement marquées pour tout ce qui est intégralement et spécifiquement catholique. Dans la question des classiques païens ou chrétiens, il prend pour principe fondamental que « l'homme étant créé à l'image de Dieu, ses passions les plus hautes et les plus sublimes ont trouvé leur expression la plus juste, la plus vraie, la plus éloquente, chez les auteurs chrétiens. » Tout en admirant la forme merveilleuse des Cicéron, des Virgile, des Horace, des Homère et des Démosthène, bien des fois devant ses élèves il les flagellait ou les ridiculisait, car il ne pardonnait pas à ces grands esprits le vide de leurs idées et de leurs doctrines.

La même intransigeance en faveur de la vérité s'affirmera de plus en plus dans cette vie pour ainsi dire taillée d'un bloc. Encore élève au Grand Séminaire, l'abbé Berthe déplore les concessions faites au cartésianisme dans certains manuels de philosophie, et celles faites au gallicanisme dans certains cours de droit canonique. La condamnation, par Pie IX et par le concile du Vatican, des erreurs encore latentes le remplit de joie. Le *Syllabus*, le concile du Vatican sont pour lui l'expression du triomphe de la vérité. « Plus que jamais, il s'attache à une des grandes pensées de sa vie : *Le libéralisme diminue les droits de Dieu ; il affaiblit l'autorité de l'Eglise ; il touche à l'intégrité de la foi.* » Le système des concessions lui apparaît comme le plus déplorable des systèmes. Il le montrera bien, dans sa *Vie* de Garcia Moreno : « Après avoir vu Louis XVI sur l'échafaud, Charles X en exil, Pie IX à Gaète, peut-on sans démence vanter le système des concessions ? » (T. II, p. 246). Lors des expulsions de 1880, les agents de police et les gendarmes, pour faire évacuer la maison de Boulogne, dont le P. Berthe était Recteur, durent arracher de force les religieux de leurs cellules. Le P. Alphonse a consacré tout un chapitre, le XVII^e^, à « l'homme de principes et d'action, » qui ne connaissait qu'une source du salut : l'Evangile, le Décalogue, les enseignements et la grâce de Jésus-Christ distribués par la sainte Eglise. Le P. Berthe dénonce le libéralisme des catholiques qui font de beaux discours, mais jamais ne passent aux actes ; la mondanité de ceux qui, ne soutenant pas les œuvres de combat, dépensent des millions pour leurs divertissements. L'école laïque, l'école neutre est, à son avis, « le plus affreux scandale pour l'enfant chrétien. » Il est exigeant pour l'enseignement libre à tous les degrés. Transcrivons ici d'utiles citations de son biographe :

« L'enfant chrétien, c'est avant tout l'enfant du Père qui est dans les cieux, et vous voulez que l'enfant soit élevé sans qu'on lui parle de son Père, comme si le Père était un criminel dont il faut taire le nom ! L'enfant chrétien, c'est l'enfant de Jésus, son Sauveur, l'ami intime de son âme, et vous voulez que l'enfant soit élevé sans que jamais on lui parle de Jésus, à qui il doit tout son amour... L'enfant est obligé d'aimer sa mère, qui est aussi la mère de Dieu, il doit la prier à chaque instant, comme un enfant ne cesse de recourir à sa mère, et vous arrachez la mère à l'enfant ! Votre école est un désert où l'on jette le pauvre orphelin, privé de père et de mère... Vous chassez Jésus du cœur, des yeux, de l'esprit de l'enfant. Vous l'obligez à vivre dans cet enfer anticipé de l'école sans Dieu : je dis l'enfer, car l'enfer, c'est le lieu où Dieu n'existe pas pour l'âme.

« L'enfant chrétien doit connaître la religion de son Dieu, car il n'est au monde que pour l'aimer. Et vous lui enlevez l'Evangile en lui enlevant le catéchisme... L'enfant doit connaître l'histoire de sa religion, l'histoire sainte, et vous lui refusez cet enseignement sans lequel il ne peut rien comprendre de sa religion ! L'enfant doit pratiquer la morale chrétienne, et vous lui enseignez la morale civique, la morale indépendante, la morale sans principe et sans sanction ! L'enfant doit s'habituer à la prière par des actes fréquents de piété ; et vous ne lui faites pas faire l'ombre d'une prière, et vous ne le conduisez pas à l'église, même le dimanche, et vous n'assistez pas vous-même à la messe, afin qu'il sache bien que la messe est inutile ! L'enfant doit voir Dieu partout,... et vous ne le montrez nulle part. Vous expliquez tout sans Dieu, comme si l'on pouvait se passer de Dieu ! Pauvre enfant ! Il ne saura rien puisqu'on ne lui a rien appris. L'école a fait de lui un athée pratique... O honte ! quatre millions d'enfants, les trois quarts des enfants de France, sont plongés de six à quatorze ans dans le vestibule de l'enfer qu'on appelle l'école sans Dieu ! Et la France catholique voit cela d'un œil indifférent ! ...Heureux les enfants de Bethléem ! Hérode se contentait de tuer les corps. Les Hérodes modernes, mille fois plus cruels, veulent tuer l'âme. »

Nous avons tenu à reproduire ces véhémentes plaintes, où l'on sent passer la foi convaincue et intransigeante qui ne peut, qui ne veut pactiser en aucune façon avec le mal. Le biographe du P. Berthe nous rappelle aussi les justes exigences formulées par le saint religieux à l'égard des enseignements libres : « Il reprochait, lisons-nous, à certains pensionnats et collèges d'avoir diminué la part de l'instruction religieuse pour élargir celle de la littérature, des sciences naturelles ou des arts d'agrément. De même aussi, mais sans esprit d'opposition ou de dénigrement, il gémissait de voir de jeunes prêtres sortir du séminaire sans armes suffisantes, sans amour pour l'étude et par conséquent peu disposés à faire honneur à la prédication et peu préparés à cultiver la piété. Et quant aux Universités catholiques, il désirait qu'elles fussent des institutions de combat, donnant non seulement un enseignement parallèle à celui des Universités de l'Etat, mais le réfutant chaque fois qu'il mérite d'être combattu et réfuté... » Et l' « intransigeant P. Berthe » s'indignait parfois qu'on s'y contentât, la plupart du temps, en face du modernisme grandissant, de donner des conférences à des dames et à des jeunes filles, sur les écrivains du jour et pas toujours sur les mieux pensants, les plus recommandables. Il eût voulu la résistance à outrance des Congrégations religieuses aux lois fiscales de 1895 et blâme ouvertement Mgr Fuzet, lequel « seul... enseigne qu'il faut *se soumettre à toutes les tyrannies.* » Il avait rêvé de défendre le probabiliorisme de S. Alphonse contre le probabilisme du P. Ballerini : mais il encourage nettement une autre joute théologique, plus nécessaire celle-là, celle qui devait mettre en pièces les doctrines de l'américanisme. Le P. Charles Meignen, qui attaquait vigoureusement le mal dans la *Vérité française*, eut toutes les sympathies du P. Berthe. Celui-ci encourage également Mgr Delassus pour son ouvrage : *L'Américanisme et la Conjuration antichrétienne*. Au P. Maignen, il écrit une lettre pour le féliciter d'être sorti vainqueur dans la lutte contre l'Américanisme, et il ajoute : « Une autre forme d'erreur plus grave encore, que je voudrais vous voir attaquer, c'est l'exégèse protestante employée aujourd'hui par nos catholiques libéraux pour démolir la Bible... On n'est réputé savant que si on démolit ou salit une page de l'Ecriture. Les Universités catholiques emboîtent le pas derrière les Universités pro-

testantes. Si, en démasquant ces rongeurs de la Bible, en mettant à nu leurs erreurs, ...en les confrontant avec l'Encyclique de Léon XIII sur la sainte Ecriture, vous les forciez à reculer sous peine d'être condamnés comme vient de l'être le professeur Schell, vous rendriez un immense service à l'Eglise. Il y a bien encore les abbés démocrates ; ceux-là déchirent le *Syllabus*, comparent l'Inquisition à la Commune de Paris, font bon marché de toutes les immunités de l'Eglise, érigent en dogme le libéralisme le plus effréné, vont jusqu'à dire que si les catholiques étaient au pouvoir, ils devraient maintenir l'école sans Dieu. Toutes ces erreurs antisociales et antichrétiennes sont prêchées tous les jours dans des journaux prétendument catholiques, sous prétexte de ralliement à la République : et personne ne dit rien !... »

On devine par là ce que devaient être les prédications du P. Berthe au cours des multiples missions par lui données pendant les 35 années de son apostolat par la parole. Le missionnaire, d'après le P. Berthe, doit chercher avant tout le succès de son entreprise : réunir un auditoire est donc son premier souci. Sa prédication doit viser non quelques points de morale ou quelques vérités dogmatiques ; mais elle a pour but de créer un grand mouvement de conversion :

« Les prédicateurs célèbres d'aujourd'hui ne pénètrent pas dans le temple, écrivait le P. Berthe en 1866. Ils sont toujours dans le vestibule. Jamais vous ne les entendez parler ni de nos dogmes, ni de notre morale ; ou bien ce n'est pas au point de vue de la foi et de la pratique ; c'est au *point de vue social ;* ils aiment à montrer la *rationabilité* de notre religion, ou son harmonie avec les besoins de notre époque. Mais les thèses qui convertissent, mais la nécessité de la pratique pour se sauver, mais la mort, mais l'enfer chrétien, mais la contrition, mais le ferme propos, jamais ils ne les abordent, sous prétexte que ces pauvres dogmes sont usés, ou qu'ils effarouchent le public, qu'ils sont trop simples et n'offrent rien de piquant à la curiosité... Mon Dieu ! donnez-nous des saints pour prêcher votre divine parole : ils prêcheront simplement ; ils prêcheront l'Evangile, et ils convertiront. Jésus-Christ n'a rien prouvé : il a exposé sa doctrine ; les Apôtres n'ont pas disputé avec les philosophes ; ils ont commenté la doctrine du Maître, dans leurs lettres sublimes. Faisons comme eux !... »

On saisit par là, sur le vif, l'idée que se faisait le P. Berthe de la prédication de la vérité. Cette idée était pour lui un idéal, auquel il reste fidèle au cours de son long apostolat.

Mais l'activité du saint religieux était trop grande, et surtout les moyens dont l'avait doué la Providence étaient trop exceptionnels et trop variés, pour qu'il restât un simple missionnaire : il fut aussi un ardent polémiste et un remarquable écrivain. Le polémiste s'éveille en 1891, lors de la lutte du gouvernement français contre les religieux. Deux brochures paraissent alors, protestant en faveur du droit des religieux. La première, anonyme : *Dialogue entre feu Cartouche et M. Brisson, sur l'art d'exterminer sans bruit le clergé, ses écoles et ses Congrégations*, fit grand bruit, et les parlementaires radicaux lurent avec irritation ces pages vengeresses, dont la plupart seraient encore aujourd'hui d'actualité. La seconde brochure, publiée également sans signature, portait un titre significatif : *Décalogue ou dynamite :* « Conversion ou destruction, Décalogue ou dynamite ! Que les bourgeois reviennent à Dieu, c'est leur intérêt ; et c'est celui du peuple. Que le gouvernement soit chrétien, la classe dirigeante chrétienne, et le peuple sera chrétien. Mais si on continue la guerre à Dieu et à son Eglise, oh ! alors, *sur un signe du Dieu vengeur, l'armée des socialistes, cette armée que vous avez créée, se jettera comme un torrent débordé sur la France bourgeoise et franc-maçonne, ne laissant sur son passage que sang et ruines...* »

D'autres brochures, très actuelles aussi et toujours dirigées contre le libéralisme, auraient pu voir le jour. Mais l'auteur les laissa dans ses cartons. Dans deux de ces opuscules, le P. Berthe combat le libéralisme doctrinal de certains membres du clergé. Le premier est intitulé : *Les prédicateurs à la mode.* A cette première « philippique, » devait faire suite la *Théologie des fossoyeurs*. Cette théologie, c'est celle qui ne prend pas pour base une doctrine dogmatique sûre, sans nul compromis avec les idées du monde, avec l'esprit moderne. Passant du dogme à la morale, elle rougit des sévérités de l'Evangile et entre en composition avec le monde orgueilleux, égoïste, jouisseur et sensuel. Or, cette théologie tue les âmes ; elle est l'invention et l'instrument des fossoyeurs.

Toutefois le P. Berthe n'était pas pessimiste à outrance : dans un autre opuscule, il se proposait d'indiquer les *Remèdes* capables, selon lui, de restaurer la cité chrétienne : « Pour sauver le monde, dit-il, il faut que le Pape nomme de bons évêques, que ceux-ci fassent tout leur devoir ; que l'on forme de bons confesseurs et de bons prédicateurs par de fortes études ; qu'on prépare des prêtres pieux en leur apprenant dès le séminaire à joindre à l'étude la contemplation. Ainsi les erreurs seront redressées, les abus réformés ; les chrétiens seront animés de l'esprit de Jésus-Christ ; on aura le courage d'aller jusqu'à l'action et jusqu'à la lutte : les prières seront plus efficaces parce qu'elles monteront de cœurs et d'âmes appartenant vraiment à Dieu... »

On reconnaît bien, sous ces formules austères et vraies, l'esprit qui anime l'historien de Garcia Moreno. En publiant cet ouvrage (mai 1887), le P. Berthe déclarait nettement son intention de présenter aux lecteurs un livre à thèse, une œuvre d'historien et de philosophe anti-libéral, montrant un chef d'Etat assez courageux pour sacrifier sa vie à la défense du droit chrétien, après avoir été assez fort pour appliquer les principes chrétiens dans toute sa vie politique. Le livre eut un succès considérable. A quarante ans de distance, et dans les ciconstances de l'heure présente, *Garcia Moreno* nous est encore précieux à un autre titre. En politique, en effet, le P. Berthe était royaliste et légitimiste. Il voyait dans la royauté la sauvegarde du principe d'autorité, et par conséquent de la tranquillité de l'ordre et de la prospérité nationale. Historien consciencieux, il se refusait à méconnaître la grande œuvre accomplie par les rois et les gloires de la France au moyen âge et dans les temps modernes. Mais il n'était ni asservi à un parti, ni aveuglé par aucun préjugé politique ; ce royaliste convaincu, écrivant l'histoire d'un président de République, sut montrer dans son livre la théorie et la pratique d'une République chrétienne. Bien plus, dans le prologue même du livre, il expose les erreurs du régalisme et les effets funestes d'un pouvoir qui ne respecte pas tous les droits de Dieu et de son Eglise.

Les méfaits du régalisme apparaissent encore anathématisés dans la *Vie de S. Alphonse de Liguori*, éditée en 1900. Il s'agit, on le devine sans peine, de la disgrâce infligée par Pie VI au saint fondateur de la Congrégation du T. S. Rédempteur :

« Le régalisme napolitain, frère du gallicanisme français, depuis un décret fameux de 1752 ne reconnaissait que les Congrégations expressément approuvées par l'Etat. Or, la Congrégation fondée par S. Alphonse avait obtenu, en février 1749, l'approbation pontificale, mais ne put jamais se faire octroyer l'exsequatur royal. Toutes les démarches du saint échouèrent contre le mauvais vouloir de Tanucci et de ses acolytes. Bien plus, un procès haineux, intenté à la Congrégation par deux puissants seigneurs, Maffei et Sarnelli, eût amené sa dissolution, si le saint fondateur n'était intervenu avec toutes les ressources de son talent, rehaussées du prestige de sa sainteté. Le gain de ce procès en 1779 amena une sorte de recon-

naissance officielle de la Congrégation. Mais la Règle n'avait pas encore reçu la sanction du roi. Pour être désormais à l'abri de toute attaque au dehors et de tout trouble au dedans, il était urgent de soumettre cette Règle à l'approbation de l'autorité civile. Le saint envoya deux négociateurs à Naples, avec recommandation expresse et réitérée de ne sacrifier aucun point important de la Règle approuvée par Benoît XIV. Or, les deux mandataires, après un séjour de plusieurs mois dans la capitale, où ils étaient aux prises avec les ministres et avec le grand aumônier, revinrent avec un *règlement* revêtu de l'approbation royale. Succès désastreux pour la Congrégation : elle avait bien un droit légal à l'existence, mais à la condition de se muer en une société sans vœux religieux, conservant la Règle de Benoît XIV, mais mutilée en plusieurs points essentiels. S. Alphonse en fut atterré. Les cris d'alarme, les plaintes douloureuses de ses enfants retentirent dans les chancelleries romaines. Un perturbateur ambitieux, Leggio, encouragé par le très énigmatique P. François de Paule, sollicita des sanctions et des condamnations, qui devaient inévitablement scinder la Congrégation, et même l'anéantir dans le royaume de Naples. Et Pie VI condamna le *règlement,* falsification de l'œuvre pontificale, et déclara les Rédemptoristes napolitains séparés de leurs frères vivant dans les Etats ecclésiastiques. Le saint fondateur, englobé dans cette disgrâce et cette séparation, vécut l'heure la plus tragique de sa vie... Il ne fut justifié et réhabilité par l'autorité pontificale qu'après sa mort, à la suite des miracles éclatants qui proclamaient sa sainteté. »

Le P. Berthe, en déroulant sous les yeux de ses lecteurs ce drame terrible de la vie du saint fondateur, a montré qu'il savait faire œuvre d'historien impartial et véridique.

Nous ne dirons rien de son *Jésus-Christ, sa Vie, sa Passion, son Triomphe* (voir *Ami* 1923, p. 6 ; 1924, p. 815), ni de ses *Récits bibliques* (vingt-cinq brochures sur l'A. et le N. Testament), remaniés et augmentés dans *Jehovah et son peuple* (voir *Ami* 1923, p. 1). Ce sont œuvres bien connues de nos lecteurs.

Le P. Berthe avait une horreur instinctive et raisonnée à la fois pour le catholicisme libéral et toutes les erreurs ou les tendances qui en découlent. Grand admirateur de Pie IX, du cardinal Pie, de Louis Veuillot, il rompit plus d'une lance en faveur de la vraie doctrine. Noble figure, toute de droiture, et conforme à la recommandation du Christ : *Est, est, aut non, non.* Avec son excellent biographe, souhaitons « que sa grande voix retentisse encore longtemps dans le monde ! Qu'elle continue à proclamer les droits immuables de Dieu, les lois du Décalogue, seules intangibles ici-bas, les méfaits du libéralisme, l'impossibilité de restaurer et de guérir notre société en dehors de Jésus-Christ, qui seul est notre salut, notre vie et notre résurrection. »

Un poète chrétien au XIX[e] *siècle.* **Jean Reboul.** ***Sa vie et ses œuvres,*** **par l'abbé Marcel Bruyère, vicaire à la Cathédrale de Nîmes, Docteur ès-lettres. — Grand in-8° de 474 p., 16 f. — Paris, Edouard Champion, 5, quai Malaquais.**

Il n'est pas trop tard pour présenter aux lecteurs de l'*Ami* la belle thèse de M. l'abbé Marcel Bruyère, sur un poète trop peu connu et souvent trop méconnu. Il s'agit du poète boulanger de Nîmes, Jean Reboul, dont M. B. a entrepris avec succès de nous retracer l'existence en double partie, en nous donnant une juste idée de sa valeur littéraire et poétique. En dix chapitres, l'auteur expose ce que fut la vie de cet homme prédestiné et étrange, qui dans sa boutique de boulanger connut la gloire et les amitiés illustres, et dont le peuple de Nîmes fit même à certain moment son représentant à l'Assemblée Nationale de 1848.

Reboul tenta un peu de tous les genres. Prosateur à son heure, il fut surtout poète et poète lyrique. Sa pièce la plus parfaite, *L'Ange et l'Enfant,* fit sa première célébrité : aujourd'hui encore, elle est dans toutes les mémoires. Mais Reboul voulut aussi devenir poète épique : le cadre des compositions courtes et isolées lui paraissait trop modeste. A l'exemple de Lamartine, qui fut pendant la première période de sa vie son ami et son protecteur, il tourna les yeux vers l'épopée et écrivit : *Le Dernier Jour,* c'est-à-dire le jour du jugement dernier et les enseignements solennels qui en découlent... Trois tragédies forment son œuvre dramatique : *Vivia,* représentée à l'Odéon ; *Antigone,* imitée de Sophocle, qui ne fut représentée que récemment ; et *La Veuve de Manouza,* encore manuscrite. Enfin le poète didactique composa une imitation de l'*Art Poétique* de Boileau, l'*Homélie poétique.*

M. l'abbé Bruyère est trop bon critique pour admirer tout dans l'œuvre disparate et inégale de Reboul. Il a su toutefois mettre en valeur les réelles beautés qui s'y rencontrent, même dans les parties dramatiques, didactiques et épiques et montrer comment Reboul procède à la fois de Lamartine et de Corneille. Il montre surtout comment les divers genres tentés par Reboul s'harmonisent bien avec les différentes époques de sa vie : « Peut-être, écrit-il dans la conclusion, pourrait-on reprocher à Reboul d'avoir abordé trop de genres, de ne pas s'être contenté de celui qui convenait le mieux à sa tournure d'esprit. Si l'absence d'un génie supérieur peut justifier ce reproche, Reboul trouve ici son excuse dans ce fait que la vie et les événements du jour ont été ses grands conseillers. Un caractère profondément humain se dégage de son œuvre : elle n'est pas celle d'un rêveur renfermé en lui-même, mais celle d'un homme vivant au milieu de ses semblables, exprimant des peines qui sont les leurs, essayant d'agir sur eux pour les élever au-dessus des bassesses de toutes sortes qui les accablent. L'on comprend que dans ces conditions sa lyre ait vibré d'accords différents, selon l'état de son cœur et les besoins de ses frères » (p. 435).

Reboul fut surtout fidèle à ses convictions royalistes et catholiques : bel exemple de loyauté et de vie sans compromission à une époque où une telle fermeté de caractère fut rare. On doit être reconnaissant à M. l'abbé Bruyère d'avoir mis en relief cette grandeur de caractère. A l'heure présente, n'avons-nous pas besoin de rencontrer de tels exemples, — ou de les faire revivre, — pour maintenir notre idéal à une hauteur d'où il semble que tant de causes tenteraient de le faire déchoir ?

Huit fresques de Saints, par le R. P. Lhande, S. J. — Un vol. in-16 illustré de 222 p., 14 f. — Paris, Art catholique (6, place Saint-Sulpice).

Dans la préface, l'auteur nous dit comment la prédication par radiophonie l'a peu à peu amené à découvrir « le ton qui convient en vérité à l'interprète de l'Evangile... Plus de vérité, c'est-à-dire plus de simplicité... Une éloquence qui sait *dire quelque chose à quelqu'un,* exprimer des réalités, non des phrases ; du vivant, du concret, non du poétique et de l'abstrait ; et ce quelque chose, le dire *à quelqu'un,* entendez : l'appliquer directement et sans cesse à l'âme qui écoute, à son ignorance, à sa détresse, à sa générosité... »

Cette conviction a incité le R. P. Lhande à ne conserver d'une collection de 15 à 20 panégyriques, que ceux qu'il estimait correspondre le mieux à cet idéal de l'éloquence chrétienne ; et encore il a dépouillé les huit discours choisis de leurs accessoires, tels qu'exordes, remerciements ou péroraisons, n'en gardant que la « fresque » dégagée de son décor.

Les huit *fresques* peintes avec amour par l'éloquent orateur sont celles de : S. Ignace de Loyola, S. François-Xavier, S. Louis de Gonzague, S. Thomas d'Aquin,